

「概要」

中国善書の受容と怪談・奇談の展開

― 仮名草子・浮世草子を中心に ―

黄 昭淵

中国善書の受容と怪談・奇談の展開

― 仮名草子・浮世草子を中心に ―

目次

序論

第一章 善書の受容と怪談

― 『剪燈新話』を中心に ―

一節 はじめに

二節 『剪燈新話句解』の流入

三節 了意と『剪燈新話』

四節 『御伽婢子』と奇談

五節 『御伽婢子』と善書

六節 おわりに

.....

一

.....

五

.....

一三

.....

一三

.....

一五

.....

二二

.....

二七

.....

三六

.....

四一

第二章 『怪談全書』考

― 成立時期と出版過程について ―

.....

四七

一節 はじめに

.....

四七

二節 『怪談』の成立時期

.....

四八

三節 『古今説海』と『怪談全書』

.....

五五

四節 『怪談全書』の出版過程

.....

六五

五節 おわりに

.....

七一

第三章 『御伽婢子』考

― 『五朝小説』を中心に ―

.....

七七

一節 はじめに

.....

七七

二節 『御伽婢子』の典拠一覧

.....

七八

三節 『太平広記』と『御伽婢子』

.....

八四

四節 『五朝小説』と『御伽婢子』

.....

八七

五節 おわりに

.....

九五

第四章 『本朝二十不孝』考

― 僧上コノミという設定をめぐって ―

.....

九九

一節 はじめに

.....

九九

二節 『本朝孝子伝』と『本朝二十不孝』

.....

一〇〇

三節 僧上コノミ

.....

一〇七

四節 心学と『本朝二十不孝』

.....

一一七

五節 おわりに

.....

一二〇

第五章 都の錦論

(1) 都の錦における教訓的言説と善書

.....

一二三

― 藤樹・懶斎との接点を中心に ―

.....

一二三

一節 はじめに

.....

一二三

二節 元禄十五年頃における藤樹受容

.....

一二四

三節 善書・懶斎・都の錦

.....

一二八

四節 羅山・藤樹・懶斎

.....

一三四

五節 おわりに

.....

一三九

(2)『新鑑草』考

―その典拠二・三と善書の要素を中心に―

一節	はじめに	一四三
二節	善書と『新鑑草』	一四四
三節	『西湖二集』と『新鑑草』	一五四
四節	『新鑑草』における白話利用	一七二
五節	おわりに	一七九

第六章 善書の変容と怪談

一節	はじめに	一八五
二節	『勸善書』の流布状況	一八七
三節	『勸善書』の影響	一九五
四節	林義端の了意受容と変容	二一三
五節	おわりに	二三五

結論

参考文献

.....	一四三
.....
.....	一四三
.....	一四四
.....	一五四
.....	一七二
.....	一七九
.....	一八五
.....	一八五
.....	一八七
.....	一九五
.....	二一三
.....	二三五
.....	二四一
.....	二五五

〔概要〕

近世初期の怪異小説の展開をめぐる議論では、中世の説話から近世的な怪談への変貌が言われている。この二つを区別するのが『剪燈新話』の流入と受容である。『剪燈新話』の活用から始まった近世初期の怪談は江戸時代を通して展開し、完成度を極めながら近代にいたるのである。『剪燈新話』が長年にわたって多大な影響を与えた理由の一つに、怪談としての面白みだけではなく善書などが広く行き渡った「明」という社会を背景にして生まれた作品ということもあるだろう。日本で善書が普及することによって『剪燈新話』は再吟味されたのではないかと思われる。『剪燈新話』は一つの作品というよりはその作品に含まれている明時代そのものが流入されたとも考えられる。『剪燈新話』の背景にある三教一致思想は『剪燈新話』に反映されているばかりでなく、善書という庶民教化を目的にする書物を支えた思想でもあった。その意味で善書と『剪燈新話』は三教一致という同根を共有するものである。

江戸時代を通して初めての官版である『六諭衍義』は明治にいたるまで数多く版を重ねている。これほど広く行われた書物は多くはないはずである。この『六諭衍義』は清の世祖（順治帝）順治十九年（一六五二）に作られ、程順則によって宝永五年（一七〇八）に琉球へ伝わり、江戸には享保四年（一七一九）に琉球からもたらされた。内容は宋・明以降の善書と変わらないが民間に流布させるために白話をもって書かれたのが特徴といえよう。徳川吉宗の命によって白話に詳しい徂徠が初訳を勤め、室鳩巢が意訳を行って享保七年（一七二二）に『六諭衍義大意』として出版されるのである。この『六諭衍義大意』は幕府の出版物ということで、江戸時代における本格的な教化策の始まりとも考

えられる。享保以降に善書が与えた影響はより拡大したと思われるが、本稿では幕府編纂物が出版される以前の近世前期を対象に主な作者を中心に善書の受容と怪談・奇談の展開について考察した。六章にわたって考察した内容の纏めて概要に代えたい。

第一章 善書の受容と怪談

―『剪燈新話』を中心に―

近世の怪異小説の分類は内容面から三つに分けられる。

- (1) 『剪燈新話』をはじめとする中国志怪小説の影響を受けた作品。
- (2) 民間の百物語の流行を反映するもの。
- (3) 仏教的な靈驗譚・因縁譚の伝統をひくもの。

のように分類されている。(2)・(3)は近世以前から多く行われたといえるが、(1)は近世期にはいつて始まった最も注目された流れである。一つの作品が与えた影響としては非常に稀な例であろう。『剪燈新話』の面白みは、優れた構成を持つ怪談であることを背景に当時代の考え方が忠実に反映されているからではないかと思われる。

『剪燈新話』は中国で作られ、日本の『御伽婢子』へと大きな流れを形成した。その過程において朝鮮の『金鰲新話』と『剪燈新話句解』が果たした役割は評価すべきであろう。朝鮮で『剪燈新話句解』が出版されたのは儒仏の対立を和らげるために行われたものと推論される。その背景には三教一致の思想が考えられる。

了意は『御伽婢子』を出版するまで怪談集を出版したことがない。その了意が書いた『御伽婢子』は東アジアにおける『剪燈新話』受容の完成ともいえる意義深い怪談集である。その受容の完成を支

えた視点は、慰みを含める癒しの文学を目指したものではないかと考えられる。死者には仏教的な弔いを用意し、社会の乱れについては人間の心に基づく儒学を用いて論じる。また、現実の男女の恋などについては素直に認めるなど多様な視点を提示している。多様な価値を認める『御伽婢子』は三教一致の思想と人間の欲望に対する了意の理解があったからこそ成り立つ世界と思われる。

『御伽婢子』は日本的な設定を行っているが底辺にながれている考え方は日本的というよりは新来の思想である。その思想は三教一致に基づいている善書である。当時の読者における『御伽婢子』は日本が舞台とはいえず非常に異様な書物だったかも知れない。その異様さを新しい時代の文芸であったといえよう。

第二章 『怪談全書』考

―成立時期と出版過程について―

林羅山(一五八三―一六五七)が近世日本の学問の基礎を作りあげたといっても過言ではないだろう。彼の学問は非常に幅が広く、あらゆる分野に功績を残している。編・著述は膨大な量に上り、一々紹介するのが困難なほどである。その中で注目されるのは大陸の文化を積極的に受容し、民間に広く流布させたことである。内容は学問的なものから怪談まで多様なものであった。このような羅山について『訓蒙故事要言』が次のように触れている。

嘗羅山叟、所纂之怪談載筆童觀卮言等之流亞乎、
兄、頷曰、似則似矣、

彼、海内文宗、此兎園之冊子、何足以比焉。

ここで、羅山を「文宗」といっているのは、それほど誇張ではないはずである。その羅山が編纂した

書物として掲げているものの中で、「怪談」というのは『怪談全書』の写本を指すものである。

『訓蒙故事要言』は元禄七年刊で、『怪談全書』の現在分かっている板本で一番早いのが元禄十一年である。『怪談全書』が出版される前から一般の人に羅山の作として広く読まれていたようである。『童観抄』『厄言抄』などは教訓啓蒙書といえるものである。羅山のこのような書物を参考にし、『訓蒙故事要言』を作ったという意味であろう。

『訓蒙故事要言』に書かれているように羅山は教訓啓蒙書の編纂とともに「怪談」のような書物も編纂している。この「怪談」がどの位読まれたのか把握は困難であるが、元禄頃には書物の序文に引用されるほど流布していたと考えられる。この「怪談」が出版されてからはより幅広く読まれたといえる。その意味で羅山の「怪談」（『怪談全書』）は近世初期の怪談の展開の上で重要な意味をもつ作品である。『訓蒙故事要言』に見られるように「怪談」が羅山作という認識は一般的なものだったといえる。

この『怪談全書』の成立時期に関する考察は、寛永十四年、五年頃とする富士昭雄氏と寛永十七年かその直後とする太刀川清氏の説がある。また、両氏は使われた類書においても相対立する立場をとっている。『怪談全書』の翻訳に『太平広記』が使われたとみる富士氏に対して、太刀川氏は巻二以降を中心に『太平広記』は編集の時、出典確認に用いた程度のもので消極的に捉えている。

『怪談』は『古今事文類聚』、『古今説海』を中心に「説郭」（『五朝小説』）などの読書を通じて翻訳が行われたものであって、『太平広記』は殆ど使われなかった類書であることがわかった。

『太平広記』によるものと今まで考えられてきた「白狼伝」も『太平広記』に拠るものではないので、『太平広記』に基づいた翻訳は一話もないといえる。従来は、寛永十七年の『太平広記』の読書と出典注記を結び付けて羅山編集説が言われてきたが、出典注記を羅山が行ったかは大きな疑問である。また、羅山の寛永十七年の『古今事文類聚』の読みは大変丁寧なもので編集を目的にするものではない。

特に、『怪談全書』に翻訳されている話は、羅山旧蔵本を通じて確認されるように羅山が興味を抱いていたものが、中心になっているので、寛永十七年編集説は再考すべきではないかと思う。『説郭』などの読書歴を考慮すると「寛永末年」は寛永二十頃と考えられる。

現在伝わっている諸伝写本は、原典である『古今説海』の配列から一定の操作が行われている。また、巻一の「呂球」の出典表記である「幽冥録」は寛文六年刊の和刻本『古今事文類聚』によるものと見られる。諸伝写本の出典注記は寛文六年以降の後人の手になるもので、多くの書物の出典注記を通じて多くの原典から翻訳したように操作されたものではないかと思う。その操作の時点は「呂球」の例から考えると寛文六年以降である。操作の契機として考えられるのは出版以外には浮かばない。大胆に推論を行うと、寛文年間に『怪談』の出版が一度は試みられたのではないかと思われる。その試みによって、羅山の原写本『怪談』に出典注記、配列の操作が行われたものではないだろうか。寛文年間に出版に到らなかったものが写本で流通し、約三十年後、元禄十一年福森兵左衛門によって出版された。この元禄版は、諸写本をさらに操作し、挿絵も入れて、『怪談全書』五巻五冊として出版したものと考えられる。

第三章 『御伽婢子』考

―『五朝小説』を中心に―

『御伽婢子』については第一章でも触れたが、近世怪異小説の出発点になる作品として大変重要な位置をしめており、その評価に相応しい秀話が多く収録されている。この『御伽婢子』に関する研究は、どのような書物を使って翻案したかを明らかにする典拠論が主なものである。典拠の詮索は『御伽婢子』が出版された当時から早くも行われ、『剪燈新話』の存在が明らかになり、朝鮮の『金鰲新

話』に關しても報告が行われている。『剪燈新話』をもとにして翻案したいわゆる『剪燈新話』系の話は『御伽婢子』の六十八話の三分の一にも満たない数である。その残りの三分の二については宇佐美喜三八氏によってその多くが解明されたが未だに検討の余地は残されている。

宇佐美氏の指摘は各話ごとに典拠を詮索する方法を取ったが、最近では類書（叢書）の利用の可能性を指摘する動きが中心になっている。その類書については、麻生磯次氏が『古今説海』『唐人説薈』などを、中村幸彦氏が『説郭』『五朝小説』を、渡辺守邦氏が『説郭』を、この説に反対して王健康氏が『太平広記』をあげて論を展開している。このように『御伽婢子』に使われた類書をめぐっては、諸説が相対立しているのが現状である。

今まで、『太平広記』によると考えられてきた巻八の一「長鬚国」、巻十一の五「魂悦吟」は本文を検討してみると『太平広記』によるものではなく『五朝小説』がその典拠と考えられる。また、巻十二の五「盲女を憐れみて報いを得たり」は『太平広記』の「鮑子都」が典拠として考えられてきたが、この話も『五朝小説』の「茅亭客話」にあるものである。『太平広記』から指摘できる話は三十話に止どまるが『説郭』は三十三話、『五朝小説』からは四十四話にのぼる。この数字からも『御伽婢子』に使われた叢書は『五朝小説』といえる。

もとより浅井了意のような博学の人が様々な書物を参考にした可能性は十分考えられるが、『御伽婢子』を翻案するとき使った主なものは『五朝小説』と『剪燈新話』にほぼ限定できであろう。典拠を中心に考えると『御伽婢子』を書くとき浅井了意は殆ど書物に依存する書承のかたちをとったといえる。それなのに、了意は序文で「近く聞きたへしことを載せ、あつめてしるし、あらわすもの也」と相反することを書いている。それは『御伽婢子』が伝聞そのものだという意味ではなく、当時一般には流布していなかった中国・朝鮮の書物を使いながらより身近な世界を作り出そうとした意図、すなわち新しい試みである翻案の意識を「近く聞きたへしこと」という表現によって表したものと

も考えられるのではないだろうか。

従来の研究では『剪燈新話』系の話が主に論じられて来たが、今後は『剪燈新話』系と『五朝小説』系の話の両方を合わせた浅井了意の創作意図の検討が必要ではないかと思われる。本論では『御伽婢子』に使われた叢書が『太平広記』、『説郭』ではなく『五朝小説』であることを確認することに止めることにする。

第四章 『本朝二十不孝』考

― 僧上コノミという設定をめぐって ―

『近代艶隠者』の巻一の三で「風人は行きて遊ぶに外を計らず、是非を咎めず、座を共に利して悦びを成し、人を楽めて己れを安ずるなり。帰るに愁を思わず、人の嘲りを聞わず、是れを風人と云ふ」と書いている。『本朝二十不孝』の主人公というのは世間の基準からみると悪人かも知れないが、浮世草子という読み物の主人公としては彼等はいわゆる風人で風流男女そのものである。巻四の一の甚七、二の二の小吟、一の二の文太左衛門は『本朝二十不孝』の中でも典型的な風人の要素を備えているといえる。

このような不孝者が風流人の性格をもっているのは、「僧上好み」の人物として設定したからであろう。この「僧上好み」は若者に限る話ではなく年長者にも見られる要素で、没落の原因である。

西鶴は『本朝二十不孝』を書くとき一応不孝者の話で全体を統一させているが、不孝談の範囲を越えるものもある。不孝談とそれを越える話の根底には心学という善行を進める考えがあったと思われる。

『本朝二十不孝』には確かに不孝談が中心であるが、新時代の教訓としての「僧上好み」設定が行

われたもので、この「僭上好み」というのは好色物の創作を通じて養われた視点で『本朝二十不孝』と仮名草子作品との違いを生み出した原点と考えられる。

第五章 都の錦論

(1) 都の錦における教訓的言説と善書

―藤樹・懶斎との接点を中心に―

都の錦の素材利用について神谷氏は「都の錦は、中江藤樹『鑑草』『為人鈔』を儒学的教訓の文章の取材源あるいは構想の下敷として、自分の学識をあるように見せている」と否定的な立場に立って都の錦の教訓的な言説を理解している。

しかし、都の錦が『鑑草』『為人鈔』などの中江藤樹の書物から多く引用している理由に関しては再考の余地があると思われる。当時の文学者としては珍しく投獄されたことを含めて多難な生涯を送った都の錦の全作品について一言で纏めるのは非常に困難である。

作品を書き始めた元禄十五年頃には教訓的な言説をもって自己顕示の一方法として考えたかも知れないが、釈放後に発表された『新鑑草』『当世智恵鑑』においては、自己宣伝というより都の錦の作品を構成する重要な一部分になっている。

その姿勢の変化の現れが『新鑑草』巻二の二「朱琢主人を救んと欲して盗人となりし事」である。この話は都の錦と全く異質な世界を生きたと考えられる藤井懶斎の作品にも共通するものである。この二人が同じ話に興味を抱いたというのは懶斎の変化というよりは都の錦の変化を意味するものである。共通する話を扱う二人の背景には善書の影響が見られる。善書の受容において二人の立場の差が

考えられる。懶斎は怪談及び道教に対して切り捨てる立場をとるが、都の錦は積極的に受け入れるのである。このような都の錦の受容態度は同時代の儒者である懶斎とは異なるが藤樹・羅山の姿勢とは相通じるものである。この視点の差こそ都の錦が藤樹を多く引用する理由ではないかと考えられる。

『元禄大平記』にある林中助の論評のように都の錦を何学と規定するのは困難であろう。しかし、彼が多く引用した藤樹と関わる教訓的な言説と『新鑑草』という書名は単純に銜学的な態度によるものではなく、益々合理的な要素を強調していく当時の朱子学を中心とする動きに対して、一つの姿勢として善書を背景にする藤樹を意識し多く引用したものと考えられる。

元禄十五年前後の作品においても都の錦には藤樹に対する関心はあったと思われるがその姿勢が作品に現れてくるのは投獄という大きな事件を経てからである。『新鑑草』にある教訓的な姿勢を銜学的と断定するにはあまりにも教訓的な話の数が多いと言わざるを得ない。また、銜学的なものを書くために藤樹を引用しなければならぬ必然性もないと思われる。

藤樹が多く引用されたのは都の錦の文芸観と相応するところがあったからだと理解したい。藤樹から懶斎は「陰徳」の実行を受け継いだとすれば、都の錦は『新鑑草』などに表現されているように「陰徳」と「応報」、特に現世での応報に強い関心を示しているといえよう。

(2) 『新鑑草』考

―その典拠二・三と善書の要素を中心に―

都の錦の『新鑑草』が、中江藤樹の『鑑草』を意識して付けられた書名であるのは間違いないだろう。

『新鑑草』には各話の出典注記に「古今小説」「西湖小説」「玉楼伝」などと中国の白話小説を連

想させる書名が書かれている。

近世文学における中国の白話小説の影響について、徳田武氏は「本格的な白話小説になると、その翻訳は中期の享保年間における唐話学の興隆を待たねばならなかった」と論じておられる。『新鑑草』の出典注記そのままに、都の錦が白話小説を使って作品を書いたとすると、このことは読本への展開を考える上で、大変重要な問題である。

田中伸氏は、『新鑑草』の「古今小説」という注記がある話を白話小説の「古今小説（喻世明言）」の話と比較し、注記に対して疑問を提示している。その疑問にもとづいて「この作品は日本的題材を敢えて中国的に設定して作り上げたものとして把握する。」

しかし、『新鑑草』の巻一の「一は善書の影響を受けた話で『初刻拍案驚奇』の話と同じである。また、巻六の二「趙作孝念ありて福を得たる事」は『西湖二集』にある話である。この他にも『新鑑草』中国種の話が多く見られるし、その背景は善書の影響が考えられる。

『新鑑草』について、日本的題材を敢えて中国的に設定した作品と評価した田中説は、巻一の「一、巻二の三、巻六の二、巻七の三などを考慮すると、訂正されるべきであろう。また、「古今小説」と五話に出典注記されているが、これがただちに白話小説「古今小説」との関わりを意味するものではない。出典が異なる巻一の「一、巻二の三、巻七の三などが同じく「古今小説」と注記されていることからしても、『新鑑草』の話と出典注記はそれほど関わりを持たないものと言える。しかし、注記そのものは白話小説を連想させるもので、都の錦には、ある程度の白話の知識と興味はあったであろう。これは、使われた単語からも伺われる。とくに、巻六の二では、白話からの影響が明らかに見えるし、巻七の三では従来の話を白話風に改変しようとする都の錦の意図が感じられる。本格的な白話小説の翻案の水準まではいかなかったかもしれないが、白話小説の可能性について早く目覚めたということは評価しなければならないと思われる。

都の錦は『鑑草』にならって善書の流れにある話を多く取り入れている。『新鑑草』全体には一定の教訓的な枠を維持しながら内容では敵討ちや怪談話など多様な要素を盛り込んでいる。特に、仮名草子から西鶴、浮世草子への展開が一筋には説明できないことを物語る作品としても注目すべきではないかと考えられる。また、談義本、読本への展開を含めて今後も再三検討する必要がある作品である。

第六章 善書の変容と怪談

江戸初期に大量に流入された善書のなかで、『勸善書』がある。善書の中で『迪吉録』は早くから注目されたが『勸善書』はそれほど注目されなかった。その『勸善書』の影響に関して怪談集を考察すると、共通する話が多く見られる。

『勸善書』の流布そのものは和刻本が大きな役割を果たしたものと考えられてきたが、『勸善書』の流布は大きく分けて四つの可能性が考えられる。

- 一、漢籍その物の流布
- 二、和刻本の流布
- 三、中国類書からの流布
- 四、日本の故事集からの流布

日本の故事集の成立が多少遅れることを考慮すると、一から三までの可能性が高いと思われる。三と四が類書・故事集といっても『勸善書』及び他の善書からの抜粋なので善書の範囲に入れても良いと考えられる。

怪談集における善書受容を積極的に行ったのは了意である。了意の『御伽婢子』には善書的な要素

が多く見られるし、『狗張子』にも『勸善書』の影響が見られる。その了意の『御伽婢子』の影響下に作られた怪談集『御伽婢子系』といって大きな流れを形成した。例えば、『続御伽婢子』『新御伽婢子』『御伽比丘尼』『御前於伽』『拾遺御伽婢子』などである。

この『御伽婢子系』の作品には『勸善書』と共通する話が多く見られる。その中で『拾遺御伽婢子』は『勸善書』などの影響とあわせて善書の影響が考えられる。この『拾遺御伽婢子』での敵討ち話を怪談集における最初の例と考えてきたが、『拾遺御伽婢子』における敵討ち話は林義端などによる怪談集の日本化の結果であり、その日本化の背景には善書の日本的受容の動きと連動するものがあると考えられる。

今まで、了意と林義端に関しては、林義端が書いた序跋を取り上げ、類似性だけが強調されてきたが、了意の世界を林義端が受け継いだとする背景には日本的な倫理観を中心に再編性が行われたという点があるといえる。この再編成、すなわち怪談集に敵討ちの話を取り入れたのは仮名草子以来受容されてきた善書と当時の価値観との矛盾を修正するものだったといえる。その善書と日本の倫理観の違いというのは敵討ちを認めない中国・朝鮮で作られた善書にたいして、敵討ちを孝行として理解した江戸時代の価値観の相違から生まれたものと考えられる。

このような敵討ちは後の怪談には欠かせない要素としてあげられる。この流れが読本などにも引き継がれて、江戸時代文芸の大きな特質をなしたのである。

以上、これら全六章を通じて近世前期の善書受容と怪談の展開を考えると、善書は近世前期の理性的な世界を支えた重要な考え方であり、怪談の展開とも密接な関わりをもっているといえる。元祿後半をもって外来の善書を受容しながら日本的な倫理観を背景にした敵討ちなどが怪談集に多く取り入れられることになる。この動きは読本に至って益々盛んになっていき、江戸文学の大きな特質をなすものである。

十七世紀後半から十八世紀初めに中国白話の学習が広まり、怪談小説にもその影響が見られるが、時期を同じくして善書においても『六諭衍義』のような白話で書かれたものが流布することになる。三教一致は、江戸初期には儒・仏・道教を意味するものだったのが十八世紀以降には儒・仏・神にかわっていくように見受けられる。道教の代わりに神道が存在感を増して、より実感可能な作品がつくられるようになる。この変化は一朝一夕に起こるものではなく近世前期の多様な作者の試みによって成し遂げられたものである。道教が神道になっても作品の創作方法はそれほど変わらないといえる。

『御伽婢子』から『雨月物語』の間に創作方法の大きな進歩があるとは思われない。その意味で近世前期の善書及び怪談・奇談が果たした役割は、近世前期だけではなくその以降にも多大な影響をあたえたと言わざるをえない。

また、十八世紀以降の文芸では史実と三教一致に基づく教訓などを類型的に表現した作品が多く見られるが、それに比べると十七世紀の作品は勸善懲惡の意識は強くない。このような傾向は浮世草子の展開にも相通じるもので、作者の力量ばかりでなく時代の環境も異なったのではないかと推論される。その意味で、近世を代表する了意・西鶴・近松・芭蕉などが生まれた十七世紀は、様々な価値観が混在した創造的な空間だったのではないかと思われる。その空間を明らかにする作業は今後も続ける必要があるのである。

善書のように倫理・価値をめぐる文芸作品は近世文学だけではなく、近代以降の作品にも多く見られる。例えば、明治期に入ってキリスト教と近代的な自我の受容の在り方は、内容は異なるかもしれないが近世初期の善書及び朱子学受容と類似するところも多いのではないかと見受けられる。近代の教養主義者達は江戸の一部分を取り上げ批判するが、彼らの視点は善書に見られる理性的な世界観と文芸としての面白みを同時に追及する姿勢と共通するものと考えられる。

文学の本質に関する意見は様々であろうが、善書に見られる倫理意識と怪談・奇談としての面白みは今日の文学にも示唆するところが多いし、今後もこれらをめぐる文学的な模索はつづくであろう。